

whatever Mani wrote.⁴¹ According to Stroumsa, it was the "Gnostic understanding of the Giants – the pervasive myth of the lustful archons and their wicked deeds throughout history" which induced Mani to re-narrate the giants' tales.⁴² For Mani, Stroumsa says, "the complex called 'giants' was the embodiment of evil through history."⁴³ This impressive gnostic interpretation, however, is not the only possible answer.

The tentative explanation I have been envisaging for some time presupposes that the "Book of the Giants" follows the same line of thought and advocates the same morals as the 38th Coptic Kephalaion "On the Light Nous, the apostles and the saints."⁴⁴ The outstanding topic of this long discourse is the permanent endangering of the perfectness of the New Man by the demoniac powers of flesh imprisoned in the bodies of the perfect. It is one of the achievements of the Light Nous to subdue and defeat the attacks of the Old Man. The temptations and vexations of the Old Man have in the Coptic text a cosmological, as it were macrocosmic pattern: the recurring rebellions of the demons in the skies against their divine overseers, the sons of the Living Spirit. The 38th Kephalaion describes on pp. 92,12-93,23 the rebellion of the "sin" against the *φεγγακάτοχος*, the rebellion of the *Ἐγγήγοροι* against the Great King of Honor, the rebellion of the abortions against the Adamas and more rebellions against the Great King of Glory and against the *ωμοφόρος* from within the earth. In the same way the divine conquerors of the demons are mentioned, the four angels subduing the *Ἐγγήγοροι* and Jesus the redeemer of Adam.⁴⁵ They correspond to the Light Nous. The following phrase "So ist es auch mit dem Körper"⁴⁶ forms the transition to the anthropological interpretation and ethical evaluation of the old mythological tales.

The vexing experience that the powers of darkness keep rebelling against the New Man must have been of great concern for everyday life in Manichaean communities. It is also discussed at great length in the Parthian "Sermon on the Light Nous" and its Central Asian reproductions. That it does have its place in Mani's "Book of the Giants" itself is made very likely by the second half of the St. Petersburg fragment.⁴⁷

To sum up: There is no need to doubt what appears to be the most likely solution of the problem of Mani's literary source when he wrote his "Book of the Giants." It was a version of the Jewish Enoch books kept in the Jewish-Christian community of the Elchasaites and familiar to Mani from the time of his childhood. As for the gnostic involvement I should like to reformulate Stroumsa's statement as follows: "It was Mani's own gnostic or gnosticized reading of some Jewish legends which Mani came to learn in his paternal Elchasaite community."

41 Cf. note 7, p.165.

42 Cf. note 7, p.165.

43 Cf. note 7, p.166.

44 Cf. note 24, pp.89-102.

45 Cf. note 24, pp.93.1.23 - 94.1.11.

46 Cf. note 24, p.94.1.17.

47 Sundermann, Fragment (cf. note 1), pp.498-505 (= Russ.version pp.72-78).

L'eschatologie mazdéenne ancienne*

JEAN KELLENS

Le développement de l'eschatologie juive a souvent été considéré comme le résultat d'une influence iranienne. Les faits, pourtant, ne sont pas clairs. On ne peut pas se prononcer de manière sûre sur la réalité de l'influence alors que l'eschatologie mazdéenne ancienne n'est pas bien connue. La difficulté est tout d'abord celle des sources. L'influence qui a pu s'exercer sur le judaïsme est nécessairement celle de l'eschatologie mazdéenne d'avant la fin de l'empire achéménide. Si on met à part l'une ou l'autre brève notation des inscriptions vieux-perses, notre information sur celle-ci repose essentiellement sur l'Avesta. Or celui-ci est une source gênante, car sa chronologie est inconnue. Des textes essentiels, comme le *Hadōxt Nask* et le *Vidēvdād* 19, qui racontent le voyage de l'âme du mort vers l'au-delà, sont rigoureusement indatables et il est tout à fait impossible de les situer par rapport à la date fatidique de 331 avant notre ère (ils sont, je pense, plus récents, mais de combien de temps ? et cette incertitude porte sur des siècles). Pour la question de l'eschatologie, ni l'intemporalité de l'Avesta, ni le caractère allusif des inscriptions vieux-perses ne sont heureusement trop embarrassants. L'Avesta récent livre incontestablement des informations inédites sur la réalité mythologique du processus d'accès à l'au-delà, mais sa conception de l'eschatologie n'est pas différente de celle de l'Avesta ancien. Ce qu'on appelle l'Avesta ancien est constitué par une mince couche de textes, les uns en vers – les *Gāṇā* –, les autres en prose – le *Yasna Haptaṇhāiti* –, dont on s'accorde aujourd'hui à considérer que la composition se situe aux environs de 1.000 avant notre ère et précède de plus ou moins quatre siècles celle des textes les plus anciens de l'Avesta récent. C'est donc, à la fois, le plus vieux texte iranien connu et le plus ancien document sur le mazdéisme. Notre connaissance de l'eschatologie mazdéenne ancienne est donc

* Cet article combine et harmonise mes exposés de *Characters of ancient Mazdaism* (HA 3, 1987, 239-262), de *Textes vieux-avestiques I* (Wiesbaden 1988, 32-35) et de *Zoroastre et l'Avesta ancien* (Paris 1992).

entièrement dépendante de la manière dont nous comprenons l'Avesta ancien. C'est toute la question, car celui-ci, pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, est d'une interprétation très difficile. L'impression de tout ce qui a approché l'Avesta ancien est que le sens premier, grammatical, du texte et son sens profond ne se manifestent pas de façon concomitante : même lorsque le premier peut être obtenu sans difficulté, le second se dérobe. L'Avesta ancien, pour être compris, doit faire l'objet d'une exégèse qui nous laisse démunis, car les méthodes qui lui seraient appropriées sont insaisissables. Il n'y a rien d'autre à faire que d'essayer, empiriquement, l'une ou l'autre clé et de voir si le texte en reçoit la cohérence interne qui sert de vérification incertaine et subjective. Or, l'eschatologie a été l'une de ces clés, celle dont se sont servis, plus ou moins exclusivement, les chercheurs qui se sont appliqués à exhumier la signification des Gāṇā, depuis Martin Haug (1859) jusqu'à Walter B. Henning (1952). Pendant près d'un siècle, il a passé pour dogme que Zoroastre, considéré comme l'auteur des Gāṇā, accordait une importance capitale à l'eschatologie individuelle et collective : la vie humaine se termine par la récompense du paradis ou la punition de l'enfer et le monde tout entier doit subir un jugement dernier qui consacrera la destruction du mal et la victoire définitive du bien.

Cette conception est radicalement mise en cause par l'analyse des Gāṇā que Helmut Humbach a donnée en 1959. Le travail de Humbach a ceci de particulier et de décisif qu'il consiste à opérer un transfert massif dans la grammaire avestique des progrès accomplis durant cinquante ans dans le domaine de la grammaire du sanskrit védique. L'effet sur l'eschatologie a été dévastateur, car deux faits grammaticaux essentiels ont été reconsidérés :

- dans le domaine de la sémantique. En vertu du postulat eschatologique, les commentateurs reconnaissaient dans beaucoup de mots abstraits des termes se rapportant soit à la vie après la mort, soit au destin final de l'humanité. Ainsi, trois mots au moins, *aši-*, *ādā-* et *mīzda-*, signifieraient "rétribution finale", trois autres *sauua(h)-*, *yāh-* et *maga-*, "salut" ou "crise finale". Non seulement cette profusion de synonymes, dans une langue au lexique réduit, est pour le moins troublante, mais il n'est pas rassurant non plus de constater que le sens eschatologique se serait développé de manière totalement gratuite par rapport à l'étymologie indoiranienne. Or, celle-ci constitue le plus souvent le seul indice objectif dont nous disposons pour déterminer le sens d'un mot. En s'en remettant à l'étymologie de manière stricte plutôt que de traduire ad sensum, Humbach anéantit littéralement le vocabulaire eschatologique des Gāṇā.

- dans le domaine de la syntaxe verbale. Le postulat eschatologique a provoqué une multiplication aberrante des catégories verbales réputées pouvoir exprimer le futur. Cette fonction a été attribuée aux subjonctifs présent et aoriste, qui, s'ils servent bien à exprimer des procès inaccomplis, ne trouvent toutefois pas une traduction exacte dans le futur simple allemand, anglais ou français, mais encore aux injonctifs présent et aoriste. Or, Karl Hoffman a montré, en 1967, dans *Der Injunktiv im Veda*, que ces deux modes étaient étrangers à l'expression du futur et Humbach, qui a été son élève, applique anticipativement les conclusions de son étude. En fait, le système verbal avestique n'a jamais été soumis à une analyse

précise et le postulat eschatologique a tenu lieu de doctrine : les traducteurs rendent les formes injonctives par le futur ou par le passé selon le sens qu'ils croient pouvoir attribuer au passage. La suppression de cette licence, par Humbach, raréfie de manière drastique les formes verbales exprimant le futur.

L'analyse de Humbach a eu pour conséquence une réévaluation à la baisse de l'eschatologie mazdeenne ancienne. On a cru que l'eschatologie, si elle n'était pas absente des Gāṇā, était loin d'y occuper une place aussi importante qu'on l'avait pensée jusqu'alors, mais qu'elle l'avait conquise progressivement dans le mazdéisme ultérieur, selon des étapes impossibles à situer exactement dans le temps. Cette conception devait s'imposer de manière durable. La sous-estimation de l'eschatologie s'est manifestée avec force au séminaire sur les Gāṇā organisé dans le cadre de la Tagung de la Morgenländische Gesellschaft, à Erlangen, en 1977. Dix ans plus tard, en 1987, Johanna Narten montrait une méfiance extrême envers l'eschatologie dans son examen du Yasna Haptanhāiti, tandis que j'exposais les résultats de l'œuvre de Humbach dans un article donné à la revue "History and Anthropology". L'analyse de l'Avesta ancien, que je poursuivais alors avec Eric Pirart, m'a cependant amené à bientôt changer d'avis et à reconnaître dans le texte une part considérable d'eschatologie, mais sans renouer vraiment avec la position des prédécesseurs de Humbach.

Des six mots énumérés ci-dessus et dont Humbach conteste le sens eschatologique, l'un, *mīzda-*, équivalent du skr. *mīdhā-* et du grec *μισθός* signifie incontestablement "salaire, rétribution". Que ce sens ait parfois, sinon toujours, une connotation eschatologique découle clairement de l'emploi du mot en 49.9, où le *mīzda-* constitue l'objectif rituel des fils de Dājamāspa : *hīiaṭ daēnā vahištē yūjēn mīzde aša yuxta ... dājamāspa* "lorsque les fils de Dājamāspa ont attelé à leur *daēnā* un attelage attelé par Aša pour s'en aller gagner le très bon *mīzda*". Le *mīzda* est ici la récompense eschatologique puisqu'il constitue le butin gagné par l'attelage de la *daēnā* du sacrificiant. Cette constatation est confortée par une notation du Yt 1.25 qui, avec ses duels impeccables, a tout l'air de reproduire une glose ancienne : *hauruuātā aməratātā yōi stō mīzdam ašaonəm* "santé et immortalité, qui sont le salaire de l'ašaouan". La hāiti 49 continue dans le registre eschatologique. Avant que 11 promette aux trompeurs qu'ils seront des hôtes dans la maison de la Druj, où leur *uruuan* recevra de la mauvaise nourriture, 10 affirme : *taṭcā mazdā ʒβahmi ā dām nipānhē manō vohū urunascā ašaunəm nānascā yā ārmaitiš* "Voici ce que tu abrites dans ta maison, o Mazdā : la bonne Pensée, l'âme des *ašaouan* et l'hommage avec lequel il y a Ārmaiti". Le passage parallèle de 28.11 appuie ce motif du datif de temps *yauuaētātē* "pour l'éternité". En fait, nous avons ici l'exposé relativement explicite de la conception vieil-avestique du paradis : Ahura Mazdā abrite dans sa maison, pour toujours, Aša, Vohu Manah, l'*uruuan* de ceux qui soutiennent Aša et l'hommage rendu avec application. C'est-à-dire qu'il accueille en hôte l'âme des fidèles avec les caractéristiques positives du culte que ceux-ci lui ont rendu de leur vivant. Le sort de l'âme apparaît comme le résultat nécessaire, non de la conduite éthique, dont l'Avesta ancien ne parle jamais - il ne possède d'ailleurs pas de mots pour cela -, mais de la nature des pratiques sacrificielles. La religion vieil-avestique met l'accent systématiquement, avec une intensité bien plus forte que la védique, sur

la fonction eschatologique du sacrifice. Je vais tenter de décrire, dans les paragraphes qui suivent, comment le mécanisme me semble fonctionner.

Il faut que le sacrifice soit rendu avec compétence (*rādah-*, *arādra-*) par un officiant qui agit de façon adéquate (*dāṇa-*) et au bon moment (*arəṇṇa-*). Les dieux acceptent alors que les hommes aient emprise sur eux (*xšaṇra-*). Cette emprise constitue l'aide divine par excellence (*rafədra-*, *rafənah-*) et, en l'exerçant, le sacrifiant réussit à ouvrir le chemin rituel (*paṇ-*, *aduuan-*) qui permet un va et vient et un échange de dons (*maga-*) entre les dieux et les hommes. La cérémonie sacrificielle est conçue comme un rite d'hospitalité. Les hommes accueillent les dieux et leur font des offrandes qui renforcent leur puissance et garantissent leur immortalité, et les dieux sont contraints à la réciprocité. Les dons réciproques sont les diverses forces de vie (*jiiātu-*) : *īš-* "vigueur", *sauua(h)-* "gonflement, opulence", *utaiiūiti-* "jeunesse éternelle", *təuiišt-* "robustesse", *hauruuatāt-* "intégrité du corps", *amarətat-* "immortalité". C'est à trois niveaux que les dieux rendent aux hommes leur générosité :

1. ils leur accordent la santé et cette forme raisonnable d'immortalité qu'est la longévité *hic et nunc*, "pour cet état-ci, pour l'état matériel".

2. jeunesse éternelle, santé et immortalité sont aussi les "butins" (*āiiapta-*) de "l'état de pensée", c'est-à-dire de l'état de vie dont le rituel est l'expression par excellence. Ces biens ne seront naturellement obtenus par chaque homme de manière concrète et définitive que dans la réalité future, après la mort du corps, à condition que les pratiques sacrificielles aient été bonnes.

3. du même point de vue de "l'état de pensée", le sacrifice consacre l'acquisition symbolique des forces de vie promises pour le futur et, dans ce sens, il est la préfiguration de la mort et du voyage vers l'au-delà. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'Avesta ancien, tout en traitant d'eschatologie, manie si peu le futur : la récompense eschatologique est le plus souvent envisagée dans l'actualité symbolique de la cérémonie rituelle.

Pour les hommes, offrir aux dieux l'immortalité implique que le sacrifice comporte l'offrande de quelque chose qui est considéré comme immortel. Il pourrait s'agir du soma/haoma, comme dans le rituel védique, mais ce n'est pas sûr. Non seulement le rite a pu être condamné, mais le haoma était peut-être bu par les fidèles. Disons prudemment que quelque chose s'y est soit substitué, soit ajouté comme offrande d'immortalité. Plusieurs passages vieil-avestiques ne s'expliquent bien que si on les met en rapport avec un témoignage de la tradition grecque sur le sacrifice sanglant. Strabon, décrivant la religion iranienne d'après Hérodote, qu'il enrichit du témoignage d'Onésicrite et de ses propres observations, rapporte que la victime est dépecée et la viande exposée sur une jonchée, mais précise qu'aucune portion n'est assignée aux dieux, ceux-ci n'exigeant que l'âme. Or cette conception correspond très exactement à celle que supposent les P33 avestiques : *gaospənta gaohudā baodəmcə uruuanəmcə fraēšiiāmahi nazdišta upa ʒbaršta raocā narš cašmanā sūkəm* "Vache bénéfique, vache généreuse, nous expédions tes sens et ton *uruuan* vers les plus proches lumières façonnées, à savoir l'éclat des yeux de l'homme". La mise à mort consiste donc à envoyer l'âme de la victime vers les lumières, les plus proches d'abord et les seules mentionnées dans ce fragment, puis,

vraisemblablement, vers le feu sacrificiel, les astres et les lumières infinies qu'habitent les dieux. Il semble donc bien que l'*uruuan* de la vache constitue l'offrande d'immortalité par laquelle le sacrifiant assure le souffle éternel des dieux : 45.10 *təm ... yə amnənti mazdā srāuui ahurō hiiat hoi ašā vohucā cōišt manəhā* "Ahura Mazdā, qui est connu pour le souffle que (Armaiti) lui confère par Aša et par Vohu Manah". Par la même occasion, c'est l'*uruuan* de la vache qui cristallise tout le symbolisme eschatologique du rituel. L'âme de la vache sacrifiée parvient au monde divin par le chemin rituel. Elle est, lors de chaque cérémonie, le substitut de l'*uruuan* humain en ceci qu'elle fait le voyage que celui-ci fera un jour vers l'au-delà, accédant au but que le fidèle a choisi par ses pratiques rituelles : les lumières du jour et la tente d'Ahura Mazdā. Soit dit en passant, on voit bien que l'idée de voyage de l'âme de la victime vers les dieux est incompatible avec certaines techniques de mise à mort. Certains passages semblent effectivement condamner l'étouffement, c'est-à-dire la retenue du souffle (44.20). Le nom de l'entrave et de l'entorse qu'elle provoque (*rəma-*) accède au rang d'allégorie mauvaise. Le fait que la victime doit être laissée libre explique assez bien l'absence d'une version iranienne du *yūpa*.

Par ailleurs, l'*uruuan* de la vache est vraisemblablement accompagné dans son trajet par la *daēnā* du sacrifiant. La *daēnā* est la part mobile, pérégrinante, de l'âme humaine, celle qui assure la liaison entre l'*uruuan*, l'âme intérieure au corps et que la mort libère, et la *frauuāši*, l'âme céleste, et qui, à la mort, procède à leur réunion. Des strophes comme 34.13 ou 49.9 disent assez clairement que cette partie spécialisée de l'âme du sacrifiant (*saošiiant-* "celui qui aspire au *sauua(h)-*"), projetée sur le chemin rituel, accompagne l'âme de la victime. C'est par ce motif que le sacrifice constitue une préfiguration symbolique de la mort et du voyage final. Il est tentant et parfaitement licite de lire dans quelques strophes que cette répétition funèbre se traduisait physiquement par une mort feinte, que ce soit un pur mime ou le résultat de l'extase. En 33.14, Zaratuštra fait don à Ahura Mazdā de la mobilité de son corps (*uštana-*) ; 43.4 le qualifie de *taxma-* "immobile, raide, figé", une attitude qui est attendue aussi de Pourucistā en 53.3 (*təmcā.tū pourucistā*). Il est possible que ce soit dans cet aspect chamanique du sacrifice vieil-avestique qu'ait pris source le motif du voyage dans l'au-delà, qui a fini par prendre tant d'importance dans la tradition mazdéenne.

Je me résumerai de la manière suivante, en insistant sur trois points :

1. l'eschatologie constitue un rouage essentiel du système religieux mazdéen dès l'époque la plus ancienne : elle est la finalité même du sacrifice. Il faut la concevoir dans le cadre d'une religion profondément ritualiste ;

2. l'eschatologie mazdéenne ancienne est strictement individuelle. Je ne relève nulle part les traces d'une eschatologie collective, ce qui m'incite à souscrire aux conclusions de Philippe Gignoux sur le caractère très tardif de l'apocalyptique mazdéenne ;

3. rien ne permet de penser que l'eschatologie mazdéenne que je viens de décrire ait changé de nature avant la fin de l'époque achéménide. Peut-on admettre, dans ces conditions, que l'eschatologie mazdéenne ait pu jouer un rôle déterminant dans la formation de l'eschatologie juive ? C'est à d'autres que moi, qui connaissons mieux l'histoire de la pensée juive, qu'il appartient de répondre à cette question.

